

A JUREMA SAGRADA DA PARAÍBA

Idalina Maria Freitas Lima Santiago*

RESUMO

A cultura religiosa popular paraibana, desde seus primórdios, recebeu forte influência das tradições indígenas, especialmente no que se refere ao culto da jurema. Este culto passou por um processo secular de trocas e reelaborações, tendo sido a introdução da umbanda na Paraíba, em fins de 1960, um marco significativo nesse processo aliado à mais recente influência do candomblé. Tais reelaborações deram condições para a formação Umbanda cruzada com Jurema, hoje o culto mais numeroso no referido Estado. O artigo apresenta elementos do processo de reelaboração dos significados da jurema, dando ênfase aos aspectos relacionadas as entidades espirituais. A pesquisa foi desenvolvida no perímetro urbano que envolve as cidades de João Pessoa, Cabedelo, Bayeux e Santa Rita, com acompanhamento sistemático em seis terreiros, além de visita a outras dez casas religiosas. Trata-se de estudo descritivo analítico, utilizando como recurso metodológico a história oral e a etnografia. A despeito do processo de resignificação pelo qual passou o culto da jurema, a matriz original indígena manteve-se fortalecida, expressa sobretudo nas suas entidades espirituais, sendo estas as mais procuradas pelos clientes e adeptos para os atendimentos de consultas.

INTRODUÇÃO

O culto da Jurema é uma prática religiosa de tradição indígena, especialmente das tribos do Nordeste, vinculado à árvore do mesmo nome (jurema), a qual possui seu habitat no agreste e caatinga nordestina. Durante os períodos de grande estiagem, a jurema se destaca do resto da vegetação nativa pelo fato de manter-se exuberante, resistente à falta de água.

A cultuação e utilização de partes desta árvore, durante os rituais religiosos dos nativos brasileiros, pode ser constatada nos escritos de Oliveira (1942 apud Bastide, 1985), Cascudo (1978), Herckmam (1982), Nascimento (1994), Mota (1987) e Vandezande (1975), os quais referem-se à confecção de uma bebida sagrada a partir da casca, tronco e raízes da referida planta. Quando ingerida, acredita-se que tal bebida possui a propriedade de transportar os homens para o mundo do além, possibilitando-os a comunicação com os seres que lá habitam.

O culto da jurema difundiu-se dos sertões e agrestes nordestinos em direção às grandes cidades do litoral, tendo o símbolo sagrado da árvore da jurema, originado na cultura indígena, sincretizado-se com elementos da magia européia, do catolicismo e da matriz africana, conforme já apontava Cascudo (1978) e Bastide (1985). A partir desse amálgama de tradições, formou-se o Catimbó na Paraíba, Recife, Maceió e Natal, caudatário, sobretudo, dos rituais indígenas centrados na jurema (cf. Brandão e Rios, 1998). Nesse sentido, concordo com Nascimento (1994) quando considera o Catimbó como variante de práticas mágico-religiosas cuja origem se

* Doutora em Ciências Sociais/Antropologia, pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Atua nas áreas de Ciências Humanas e Ciências Sociais Aplicadas, especificamente nas sub-áreas de Serviço Social e Antropologia. Professora convidada do Programa Regional de Pós-Graduação em Desenvolvimento e Meio Ambiente (UEPB/UEPB) e professora titular do Departamento de Serviço Social e Mestrado Interdisciplinar em Ciências da Sociedade, da UEPB.

localizaria em processos de transformação cultural, experimentados por populações indígenas em contato secular com a sociedade envolvente.

Em suas pesquisas, Fernandes (1938), tratando sobre a formação do Catimbó, evidencia a existência na Paraíba de práticas feiticeiras de 1740, através de uma ordem régia endereçada ao governador da capitania, informando que feiticeiros e índios foram presos e mortos por praticarem magias condenadas pela Igreja Católica.

Em “Imagens do Nordeste Místico”, Bastide (1945) afirma ser o Catimbó de origem índia, considerando como tradições indígenas, nesse culto, o uso da defumação para curar doenças, o emprego do fumo para entrar em estado de transe e a idéia do mundo dos espíritos, no qual há casas e cidades. Refere-se a esse culto como sendo remanescente da antiga festa da jurema, ritual comunitário que se realizava anualmente entre as tribos indígenas do Nordeste, modificado em contato com o catolicismo e com a passagem da organização tribal para outro tipo de organização, a partir da desagregação da tribo em famílias dispersas no litoral.

Além da influência indígena, Bastide (1985) aponta também a influência negra no Catimbó, tendo sinalizado a primazia dos negros bantos na Paraíba e em Pernambuco, os quais se adaptaram à religiosidade indígena em virtude de ela estar centralizada, como a sua, na descida do deus ao corpo humano e subsequente transformação da personalidade.

Cascudo (1978) trata o Catimbó como o mais nítido exemplo do processo de convergência afro-branco-ameríndia. Foi esse autor quem assinalou a influência da bruxaria européia na religiosidade popular brasileira, perseguida pela inquisição, tendo aqui encontrado canais de assimilação principalmente junto às populações negras e índias que também possuíam seus rituais mágicos.

Na época de seus estudos, Cascudo (1978) encontrava cerimônias de catimbó tratadas como sinônimo de ‘adjunto de jurema’. Nesse “adjunto” – nome que significa reunião, sessão – havia a prática de fazer e consumir a bebida da jurema em cerimônias. Em pesquisa no arquivo do Instituto Histórico do Rio Grande do Norte, encontrou registros do ‘adjunto de jurema’ realizado por índios em 1758, como também nos escritos de Henry Koster havia sido registrado um desses adjuntos em 1814. Adverte, assim, que o mesmo processo índio, encontrado nos séculos XVIII e XIX, ainda persistia no ano de 1933. Considera o cachimbo, o maracá, a farmacopéia e a bebida da jurema elementos indígenas que persistiram no catimbó, atribuindo ao negro a invocação com ritos e ritmos musicais.

Na descrição de uma cerimônia de Catimbó, ocorrida na festa do Dia de Reis na Paraíba, Bastide (1985) faz referência ao uso da jurema (palmeira tóxica do Nordeste) tanto através do chá de sua raiz - ajuá - como do fumo de suas folhas e raiz dentro de um cachimbo, usado para incensar os fiéis. Utilizavam o cachimbo ao contrário, isto é, colocavam a parte em que se põe o fumo na boca, e pelo tubo soprava-se a fumaça em direção ao que se desejava defumar (a fumaça usada como defumador). Registra, também, o uso do maracá para ritmar as canções, a aguardente e o fumo, ofertados para os espíritos encarnados nos fiéis, os quais apareciam como entidades caboclas, índias e negras.

A missão de pesquisas folclóricas de 1938, organizada por Mário de Andrade, então chefe do departamento de cultura do município de São Paulo, possuía uma equipe de pesquisadores que tinha como objetivo coletar dados sobre a cultura popular no Norte e Nordeste do país. Essa equipe encontrou na Paraíba um número expressivo de catimbós, relatando nos seus diários a existência de um forte núcleo catimbozeiro no município de Alhandra/PB (Carlini, 1994).

René Vandezande (1975), estudioso do Catimbó existente na cidade de Alhandra-PB, ressalta que o termo catimbozeiro era estritamente relacionado ao designativo juremeiro, evidenciando que a denominação jurema fazia referência a um elemento do Catimbó, a própria árvore da jurema, da qual se retiravam as sementes, raízes, folhas e madeira para os preparos utilizados durante as sessões de Catimbó.

A partir das histórias de vida contadas pelos chefes de terreiros mais idosos dos municípios que envolvem a grande João Pessoa/PB, pude constatar, através de seus itinerários religiosos, suas vinculações iniciais ao culto da jurema por volta da década de 1940, os quais se referem à existência naquele período de práticas do catimbó, sem alusão a rituais de umbanda ou de candomblé*.

Em meados do século XX, no Estado paraibano, ocorre a aproximação do Catimbó com a Umbanda em virtude do movimento de expansão desta pelo país. Assim, foi se delineando a Umbanda cruzada com Jurema como resultado da junção dos rituais da tradição juremeira/catimbozeira com a Umbanda trazida oficialmente para o referido Estado nos fins de 1960. Até essa época predominava na Paraíba a prática do Catimbó, tratado como caso de polícia. Os catimbozeiros ou juremeiros desejosos de se libertarem da pressão policial aceitaram se engajar na estrutura da nascente Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba, encampadora da doutrina umbandista. Contudo, a forte influência da jurema se fez presente na reorganização sincrética dos elementos religiosos da umbanda paraibana.

Compreendo que a associação efetuada pela maioria dos religiosos entre os termos umbanda e jurema, melhor dizendo, a inclusão que fazem da umbanda na jurema ou vice-versa, é oriunda desse processo de introdução da umbanda no seio do catimbó, ou jurema, processo esse que deu liberdade ao culto. Acrescente-se a isso o fato, de anteriormente à legalização da umbanda no Estado, os catimbós serem visualizados pelos setores dominantes como sinônimo de feitiçaria e tratados com mais severidade pela polícia do que os poucos centros de umbanda já existentes. Dessa forma, a adesão ao nome umbanda só traria benefícios, mesmo que se continuasse a praticar a jurema/catimbó.

O catimbó/jurema, incorporado ou incorporando os elementos da umbanda, tomou feições umbandistas, - com suas especificidades, é claro, devido à forte tradição da jurema indígena -, passando a ser identificado com esta. À medida que os candomblés de tradição africana, ditos de nação “pura”, passaram a permear o imaginário religioso paraibano, por volta de início de 1980, grande parte dos religiosos passou a buscar nesses candomblés suas iniciações ou renovações sem, contudo, abrirem mão de praticar a jurema. Dessa forma, os rituais juremeiros/catimbozeiros, mesclados com elementos da umbanda, continuaram a ser desenvolvidos ao lado das sessões dos orixás, próximas dos preceitos rituais do candomblé.

Assim, é comum encontrar nos terreiros de tradição afro-brasileira nos municípios de João Pessoa, Bayeux, Santa Rita e Cabedelo, do Estado da Paraíba, duas linhas centrais de culto envolvendo entidades e processos rituais distintos, o que não significa dizer que não possa haver trânsito de algumas entidades entre as duas linhas. Trata-se da linha da jurema, herdeira essencialmente dos processos rituais do antigo Catimbó/Jurema, miscigenados com elementos da umbanda, e a linha do orixá, que tem no candomblé sua fonte inspiradora. Tem-se, assim, o culto

* O presente artigo é fruto de pesquisas realizadas nos municípios de João Pessoa, Bayeux, Santa Rita e Cabedelo, pertencentes ao Estado da Paraíba, envolvendo dezesseis casas religiosas. Desta pesquisa resultou a tese de doutorado “O Jogo do Gênero e da Sexualidade nos Terreiros de Umbanda Cruzada com Jurema na Grande João Pessoa/PB”, defendida pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, em 2001.

da jurema e o culto do orixá, os quais estabelecem sessões rituais e processos iniciatórios distintos, envolvendo entidades, estátuas, quartos e objetos designativos diferenciados.

O culto à jurema é considerado a porta de entrada para a iniciação religiosa dos adeptos. É tanto que, nos processos iniciatórios, os neófitos primeiro passam pelos rituais da jurema para, em seguida, serem inseridos nos preceitos do orixá. Dessa forma, podemos encontrar terreiros que só realizam o culto da jurema, não sendo o chefe religioso considerado totalmente formado na sua iniciação, restando-lhe sua feitura e consagração junto aos orixás. Contudo, a maioria dos terreiros afro-paraibanos realiza a cultuação dos deuses orixás e entidades da jurema, possuindo na sua dogmática as respectivas linhas já citadas. Vale registrar o insignificante número de casas religiosas que só cultuam os orixás, sendo os seus frequentadores considerados praticantes do “puro” candomblé.

Como meu interesse aqui é ressaltar a presença do catimbó/jurema na religiosidade afro-paraibana, me deterei em apresentar os atuais traços característicos das entidades juremeiras, considerando suas ressignificações a partir da junção do catimbó/jurema com a umbanda, formando a umbanda cruzada com jurema, e posteriormente desta com o candomblé.

ENTIDADES ESPIRITUAIS

As entidades louvadas durante as sessões rituais da jurema costumam ser agrupadas em três módulos: as das matas, referentes aos Caboclos e Índios; os Mestres, considerados os donos da ciência da jurema, e os Pretos-velhos. Exu e Pomba-gira são entidades do panteão dos orixás, que foram reinterpretadas no culto da jurema, atuantes no início das sessões.

Existe uma mística que perpassa a construção simbólica vinculada especificamente ao mundo sobrenatural da jurema, mais próxima das tradições indígenas, sua raiz primordial. Trata-se dos reinos ou cidades, espaços onde habitam os espíritos (entidades) da jurema, reinos vinculados em certa medida às árvores sagradas da jurema, em baixo das quais os adeptos realizavam o culto do catimbó/jurema. As entidades juremeiras teriam passado pela existência humana, tendo após sua morte os seus espíritos resididos nos reinos encantados da jurema, conforme o depoimento a seguir:

(...) Todo sentido deste culto está relacionado à árvore da jurema. Tudo que se deve fazer é, primeiramente, é em nome de Deus, é claro, e da jurema. Que a jurema transmite força.[...] A jurema é uma árvore sagrada porque todas as entidades tem que ser, quando se é passado, quando é matéria que passa a espírito, vai para essa árvore [...] permanecendo por sete anos ao pé dessa árvore, chamando jurema, adquirindo sua ciência (Barros, João Pessoa/PB).

Câmara Cascudo (1978), tratando da mitologia que perpassava o catimbó existente na cidade de Natal-RN, entre 1928 e 1949, época de suas pesquisas, já mostrava a crença que os adeptos possuíam na existência de um mundo sobrenatural dividido em reinos encantados. Os atuais chefes religiosos paraibanos que cultuam a jurema costumam dividir estes reinos, ou cidades, em número de sete, estando vinculados aos vários tipos de árvores da jurema:

As sete cidades é assim: são porque tem jurema branca, jurema preta e jurema vermelha, a jurema amarela. (...) A jurema branca é a primeira jurema que foi uma jurema onde Nosso Senhor descansou debaixo dela, da sombra dela. (...) É abençoada por Deus (Pai Zé de Ogum, Santa Rita/PB).

(...) A jurema preta é que tem a maior falange de mestres e existe também a jurema branca que já é uma grande falange de preto velho, porque é muito iluminada a jurema branca. A jurema preta ela é mais complexa (Pedro de Ogum, João Pessoa/PB).

A maior valoração à jurema preta se dá pela sua capacidade de fazer o bem e o mal, estando associada aos mestres. Por outro lado, acredito que as propriedades bioquímicas dessa planta também sejam um fator de destaque em relação às demais espécies. É de parte de suas raízes e tronco que são feitos os vinhos de jurema para serem bebidos pelos adeptos, os quais acreditam no poder curador e místico da planta, pois esta proporciona visões e sonhos de outro mundo*. Dessa forma, não concordo com Bastide (1945: 207) quando ele afirma que “a força da jurema não é uma força material, a do suco da planta, e sim uma força espiritual; a dos espíritos que passaram a habitá-la”. São os dois componentes, material e espiritual, que compõem a lógica da jurema.

As cidades não são, necessariamente, somente pés de jurema, podem ser de outro tipo de árvore; na literatura (Aragão et al 1987) e em alguns depoimentos dos religiosos entrevistados, encontrei referência a árvores como o manacá, vajucá, aroeira, angico, junça ou jussá e catucá como pés onde se fazem o culto da jurema. O presidente da Federação dos Cultos Africanos da Estado da Paraíba me relatou sobre a existência de sete cidades de jurema, sendo cada uma regida por um desses tipos de árvores, incluindo aí a própria jurema. Ele tentou mapear estas cidades como pertencentes a várias localidades distintas, todas do Nordeste: a jurema, a mais original e forte, estando vinculada à região de Alhandra, na Paraíba, berço do culto; a junça de Natal, Rio Grande do Norte; vajucá de Recife, Pernambuco; catucá de Alagoas; angico de Sergipe; para aroeira e manacá, ele não soube identificar as localidades.

As entidades da jurema são consideradas espíritos de mortos - eguns, almas de mortos - pessoas que viveram, morreram e se incorporam nos fiéis, tendo como sustentação mística a interpretação kardecista da reencarnação. Em seu conjunto são consideradas espíritos terra-a-terra, em nível abaixo dos orixás dentro da hierarquia astral, posto que são as únicas que podem fazer o mal.

Em jurema não tem santo, né? Em jurema não existe santo, existe egum. Egum são os Mestre que trabalha com a gente(...). Mestre que já foram passado pela encarnação, já foram vivo, é morto; quando este Mestre baixa em uma pessoa pra trabalhar, nós não temos ele como santo, nós temos ele como egum, chama-se egum. Mestre de jurema são todos eles eguns, nenhum é santo. Todos são eguns (Mãe Joana, Bayeux/PB).

As concepções sobre os orixás variam: alguns os consideram como não sendo espíritos de mortos, mas Deuses africanos que representam forças da natureza, não se incorporando nos médiuns; outros os vêem como babalorixás e ialorixás que já viveram e morreram na África, ou na Bahia, não se incorporando também nos fiéis devido ao seu elevado grau de purificação, já que morreram há bastante tempo; há ainda a perspectiva que os relaciona aos santos católicos, no já conhecido sincretismo afro-católico. As divindades orixás, na maioria das casas, não se

* Das pesquisas sobre as propriedades químicas da jurema, Vandezande (1975), Mota (1987), Batista (apud Cabral 1997) confirmaram a existência de efeitos narcóticos na jurema preta.

incorporam nos médiuns. Acredita-se que a energia do orixá seja tão forte que nenhum médium possa incorporá-lo. Daí, o orixá entrar em contato com seu cavalo por intermédio de um espírito da sua falange, sendo na maioria Caboclos, fáceis de serem associados aos orixás pela identificação com os domínios da natureza - selva, cachoeira, água, pedreira - e por não falarem*.

As entidades da jurema são as que efetivamente executam os trabalhos, curas, através das consultas. Os orixás, pela sua pureza, não têm condições de realizá-los. Dessa forma, são as entidades juremeiras as mais solicitadas para praticarem o seu famoso catimbó.

Um marco distintivo entre as entidades da jurema e os orixás está relacionado à condição de fala, uma vez que as juremeiras quando se incorporam nos filhos já se apresentam falando, enquanto os orixás precisam de uma preparação, falando pouquíssimo, às vezes só anunciando seu nome:

O Caboclo, ou o Preto-velho, ou qualquer uma nação indígena que pertencer à jurema, como todos pertence, eles vêm fala logo. Eles vêm logo falando, dizendo “louvado seja Nosso Senhor Jesus Cristo”, pertence do guia e tal e coisa, enfim.(...) Aí dali quando vem ele já vem falando mesmo e os Caboclo, os Mestres, os preto velho é a mesma falange e o orixá num é assim. Orixá é preciso fazer obrigação pra ele, o médium, deitar a cabeça com muito carinho, com muito amor, com muito respeito, com muita personalidade pra o axé dele de fala que chama-se o poder da pemba falar, depois é que eles começa a falar alguma coisa muito baixo, num é alto. Com a continuação eles vai falando e aquele axé chama-se o axé de fala. A diferença é essa (Pai Zé de Ogum, Santa Rita/PB).

Eles [os orixás] falam quando tem axé de fala, né?, quando a gente bota o filho de camarinha [iniciação] que tira o filho e vai dá axé de fala. É quando o orixá fala. Vai dizer a digina [nome] dele, vai dizer quem é, quando chega (Joana D’Arc, João Pessoa/PB).

Outro marco que diferencia as entidades da jurema e dos orixás são as vestimentas usadas pelos fiéis durante as sessões litúrgicas. Para a jurema costumam usar branco e estampado indistintamente para as entidades, enquanto para os orixás usam cores específicas para cada um deles.

Porque a jurema é uma ciência, né? é uma ciência. É mais verde, estampado e branco. As matas são verdes, né?, as águas cristalinas são brancas, então a gente usa o estampado por causa dos Caboclos, né? e o branco por causa das águas cristalinas, né? Então a gente faz saias estampadas [flores e folhas] e blusas brancas para as mulheres, e homens todo de branco. Para orixá, as cores são : Xangô é vermelho e branco ou todo vermelho, a Iansã é rosa e branco, a Oxum é amarelo e branco, Iemanjá azul e branco, Odé verde e branco e Ogum verde e vermelho, Oxalá todo branco, Nanã boroquê é roxinho e Obaluaê é marron. Cosme e Damião é rosa, verde e branco e pode ser todas as cores, é colorido (Joana D’Arc, João Pessoa/PB).

Existe, ainda, a grande diferenciação entre as entidades do orixá e da jurema relacionada ao uso de bebidas alcoólicas e fumo. Enquanto as primeiras não permitem cigarros, cachimbos,

* As entidades louvadas nas sessões dos orixás são características dos candomblés iorubás/bantos, sendo os mais reverenciados os seguintes orixás: Exu, Ogum, Oxossi, Odé, Xangô, Nanã, Obaluaê, Oxum, Iansã, Ibejins, Iemanjá e Oxalá.

charutos e bebidas durante as sessões rituais, as da jurema só se incorporam e trabalham mediante o uso de tais materiais - quanto mais fumaça mais firmeza para as entidades juremeiras. Nas sessões para os orixás, algumas casas permitem nas saudações a Exu e Pomba-gira, no início do ritual, a utilização de fumo; terminadas essas homenagens se interdita o fumo até para os visitantes.

É porque a jurema trabalha com a fumaça, trabalha...com emolocô, e orixá não quer fumaça. Ele é muito lento, muito livre. E a jurema é mais reforçada, tem mais...é mais reforço e o orixá é muito compassivo (Pai Zé de Ogum, Santa Rita/PB).

(...) porque é onde tá a força do Mestre: no cachimbo dele, né ? A firmeza dele são os cachimbos (Mãe Joana, Bayeux/PB).

Feitas essas diferenciações entre as entidades que compõem a linha da jurema e a do orixá, passarei agora a me deter nas entidades juremeiras, marca distintiva da influência do catimbó/jurema na religiosidade em questão.

MESTRES: No antigo catimbó, o Mestre era o chefe responsável pela direção do culto, pessoa que recebia os espíritos invisíveis de outros Mestres já mortos. Segundo Fernandes (1938: 92), “os Mestres seriam os espíritos de grandes catimbozeiros mortos, que presidem os ofícios conjuratórios, reinando sobre os elementos naturais e de poder de obediência entre os demônios, aos quais deveriam manejar para fins hostis individuais”.

Em Alvarenga (1949: 9) encontrei a conceituação de Mestre como entidade sobrenatural, “creações míticas que freqüentemente têm a designação caboclo (índio) anteposta ao nome, ou divinizações de falecidos chefes de cultos”. A autora refere-se aos sacerdotes do culto como também possuidores da denominação Mestre.

Outros autores especializados no antigo catimbó (Vandezande 1975; Carline 1993; Bastide 1985; Cascudo 1978) apontam o Mestre como a figura central desse culto, tanto como designativo do chefe da casa religiosa, quanto como entidade principal do culto. Atualmente, o chefe religioso não é comumente chamado de mestre, nem de juremeiro, e sim pai ou mãe-de-santo, passando a designação Mestre significar com mais evidência a entidade incorporada, a qual possui notório prestígio dentro do culto.

Como pude observar, o dia determinado pelo calendário religioso para homenagear a entidade Mestre é 15 de outubro, data também consagrada aos mestres/professores da sociedade mais ampla, uma “coincidência” um tanto quanto significativa, uma vez que as entidades Mestres são consideradas detentoras especiais da “ciência”^{*} da jurema, outorgando-lhes o domínio espiritual sobre os saberes da jurema, o que implica ter conhecimentos secretos e amplo saber sobre as ervas de curas. Dessa forma, a denominação Mestre também é usada como distintivo de sabedoria e maior conhecimento espiritual, podendo um Preto/a-velho/a vir a ser um/a Mestre/a ou uma Pomba-gira uma Mestra quando estes se destacam das demais entidades que compõem suas falanges, sendo-lhes outorgado mais prestígio, poder e hierarquia.

Os atuais Mestres podem se incorporar nos adeptos como Zé Pilintra, Baianos, Boiadeiros, Príncipes, Cangaceiros, Ciganos, Vaqueiros, dentre outros. Os Mestres da jurema

* Possuir Ciência para os juremeiros significa conhecer as palavras secretas, o nome das plantas medicinais que cada entidade usa, as orações e músicas necessárias para que seja possível a comunicação com o mundo do além.

paraibana aglutinam grande parte das entidades da umbanda paulista e carioca que realizam consultas, especialmente o Zé Pilintra, Baianos e Boiadeiros.

Vejam os nomes de alguns Mestres e Mestras presentes nos terreiros pesquisados: Carlos, Sibamba, Chapéu Amarelo, José de Alencar, Zé Pilinta, Zé de Aguiar, Zé da Ladeira, Aurora, Zé Moringa, Chapéu Virado, Laurinda, Antônio, Zé da Pinga, Zé Vaqueiro, Zé do Beco, Zé do Tesouro, José do Coqueiral, Zé das Almas, Zé Pretinho, Zé Barreira, Pé de Serra, Maria do Acais, Joana Pé-de-Chita, Amélia de Lima, Aroeira, Zé Menino.

Tão grande é a importância do Zé Pilintra no culto da jurema que ele chega a ter uma falange própria dentro da corrente dos Mestres. Existem várias versões para o nome do primeiro Zé que deu início à falange do Zé Pilintra: para alguns religiosos, foi o próprio Zé Pilintra; outros falam em José Gomes da Silva ou, ainda, José Filintra de Aguiar. Alguns religiosos afirmam que José de Aguiar, ou Zé Pilintra, teria nascido no município de Alhandra/PB, sendo enterrado no cemitério da cidade de Goiana/Pe, tendo ficado conhecido pela sua fama de beber muito, fazer besteiras, ser boêmio e gostar de mulheres. Tais características são amplamente evidentes durante as incorporações dos mestres, sobressaltando seu estado de embriaguês. A propósito de Zé Pilintra, é pertinente o seguinte depoimento:

Zé Pilintra foi o primeiro mestre a arriar na linha de Zé, foi ele que abriu, inaugurou, num é? foi o pioneiro da falange, o dono da falange de Zé, em Alhandra no Estado da Paraíba. (...) Zé Pilintra ele não arreia mais, nós temos hoje a falange de Zé Pilintra. Zé Pilintra coroou. Quando o mestre coroa, que ele tem muitas caridades feitas e muitas curas, eles não arreiam mais em cavalo nenhum.(...) a falange de Zé, toda a falange de Zé Pilintra - que é Zé Boiadeiro, Zé da Ladeira de Ouro Preto, que é o meu Zé, Zé Gato Preto, Zé Bebinho, Zé de Alencar, Zé de Aguiar, é..., Zé de Nana, Zé Sete Encruzadas, Zé do Beco, tem todos os Zés. E o nome do Zé é aonde ele se passou. O meu Zé passou-se no pé de uma ladeira, com sete facadas, morto por um filho de uma vítima dele em vida. Zé Sete Encruzadas passou-se numa encruzilhada, Zé do Beco passou-se em um beco, Zé Boiadeiro passou-se no trabalho dele, com a boiada, em terra. Zé Bebinho passou-se num bar (Pedro de Ogum, João Pessoa/PB).

Uma outra característica do Mestre está relacionada a seu trânsito nas esferas que praticam o bem e o mal. O pai-de-santo Jonas (Bayeux/PB) informa que os Mestres trabalham tanto para esquerda como para direita, fazendo o traçado com Exu : “Porque o Mestre, o Mestre, ele, depois de meia noite, ele vira Exu, né? O Zé Pilintra, é...o Zé Baiano, Zé de Aguiar, Zé Aroeira, Zé Boiadeiro, depois de um certo tempo, de meia noite, aí ele vai se transformando em Exu” .

Concordo com Assunção (1999) sobre o processo de reelaboração dos símbolos e significados do antigo catimbó quando do encontro com a umbanda e com o candomblé, exemplificando através do caso dos Mestres que passaram a ser associados aos Exus. Segundo depoimentos dos religiosos por mim entrevistados, a proximidade dos Exus com os Mestres se dá pelo fato de os primeiros serem considerados entidades do panteão dos orixás que passeiam pelos dois mundos, o das divindades e o dos mortos, sendo o orixá mais próximo dos humanos. Exu é possuidor de uma moral fluida que tanto beneficia como pode prejudicar uma pessoa, aproximando-se da identificação com os Mestres, que são espíritos de humanos mortos, praticantes do bem e do mal.

Vemos, assim, que não foi difícil associar as características dos Exus às dos Mestres catimbozeiros. Zé Pilintra é um exemplo claro dessa reelaboração. Na umbanda carioca e paulista

ele é considerado Exu, guia de atendimento de consultas e limpador de demandas, conforme estudos de Negrão (1996) e Trindade (1982). Nos terreiros acompanhados por mim, Zé Pilintra é Mestre que se transforma em Exu após a meia noite ou nas horas grandes, como são tratados os horários das seis da manhã e da tarde, das doze e das vinte e quatro horas. Os Exus nessas casas exercem a função de cuidar das entradas e saídas, à semelhança das atribuições que essa entidade possui no eixo Rio/São Paulo. No entanto, na Paraíba, ele não tem a atribuição de atender consultas, prerrogativa dada aos Mestres.

O religioso Pedro de Ogum (João Pessoa/PB) tem uma visão esclarecedora sobre esse assunto. Conforme aponta, as umbandas do Rio de Janeiro, que não cultuam jurema, utilizam Exu como entidade de consulta. Na umbanda cruzada com jurema paraibana, os Exus homens não travam conversas com os fiéis, sua função precípua é limpar os terreiros das demandas. Somente Pomba-gira (Exu fêmea) exerce essa tarefa, ao lado dos Mestres e Pretos-velhos, entidades que realizam consultas.

Com relação à Pomba-gira, a consorte de Exu - para alguns, sua mulher; para outros, o Exu fêmea - encontrei com frequência a associação dessa entidade com as Mestras, não sendo, contudo, uma visão unânime entre os religiosos. Podemos supor que essa associação pode ter vindo em decorrência da vinculação dos Mestres com os Exus, conforme já vimos, estabelecendo-se, conseqüentemente, associações semelhantes entre as categorias femininas dessas entidades, no caso Pomba-gira e Mestra. Uma outra possível explicação está vinculada ao fato do designativo Mestra outorgar àquela Pomba-gira uma diferenciação em relação às demais entidades da falange, sinônimo de maior conhecimento e poder dentro das leis espirituais.

Pedro de Ogum (João Pessoa/PB) faz distinção entre as Pombas-giras que participam da corrente do orixá e da jurema. No orixá, ela apenas limpa demanda sem fazer trabalhos nem atendimento aos filhos, enquanto na jurema tem ampla participação, sendo uma das entidades mais concorridas para aconselhamentos, principalmente no referente às questões amorosas.

Os juremeiros que vivenciaram o processo de introdução da umbanda e do candomblé na religiosidade paraibana, especialmente no catimbó, fazem uma leitura sobre o pertencimento de Exu e Pomba-gira às sessões de jurema como proveniente da influência do candomblé.

Como bem salienta pai Valdevino (João Pessoa/PB), “(...) Exu e Pomba-gira isso não pertence a jurema. Os dois pertence à parte do orixá. Já porque depois do assunto de transportarem do candomblé, misturaram. Mas antigamente não existia”. Esse assunto sobre o candomblé, a que se refere Valdevino, diz respeito à entrada do culto do candomblé na Paraíba, modificando os rituais da jurema/catimbó que já havia incorporado elementos da umbanda.

CABOCLOS/ÍNDIOS: A visão mais comum entre os religiosos é de que os Caboclos e Índios são espíritos de mortos:

Os Caboclo são pessoas da mata que já desencarnaram, naquele tempo daquele povo que vivia na mata, Índios, né? Que já morreram e ficou os espírito dele, encarnado na mata. Aí eles anda à procura de luz, à procura de...o que eles comia eles incorpora na gente pra poder comer. Que eles não são mais matéria pra comer, aí eles incorpora na gente pra poder comer (Jonas, Bayeux/PB).

Os Caboclos e Índios, quando incorporados, bebem mel colocado em folhas sobre o chão, comem carne bovina crua embebida em mel e vinho, além de frutas, tendo predileção por vinho, em vez de cachaça como preferem os Mestres. São pouco faladores, não atendem consultas; soltam gritos de guerra, empunhando arcos e flechas nas mãos, quando incorporados. Seu linguajar é pouco entendível, puxado para o tupi-guarani:

O Mestre é mais fácil a falange de falar do que mesmo os Caboclo, que eles são um pouco introduzido da linguagem deles, tem uns que fala que a gente não entende, mas tem uns que a gente entende quase nada (Pai Zé de Ogum, Santa Rita/PB).

A presença do Caboclo na religiosidade afro-brasileira é uma marca distintiva da influência indígena na nossa cultura. Tanto os catimbós nordestinos, umbandas do centro/sul, candomblés de caboclos na Bahia, tambor de mina no Maranhão, batuque no Pará e até mesmo candomblés baianos que se rogavam a pureza nagô/queto costumavam cultuar algum tipo de Caboclo.

Os Caboclos e Índios hoje cultuados nas sessões de jurema na Paraíba são caudatários, sobretudo, do antigo catimbó. Contudo, não descarto as influências das demais religiões que cultuam essa entidade, especialmente a umbanda paulista e carioca, na composição simbólica dos elementos da jurema paraibana.

Nos catimbós de Alhandra, estudados por Vandezande (1975), além das sessões de mesa, onde se prestava atendimento de consulta, havia também os torés de Caboclos e Mestres. Pelo registrado nas transcrições de Vandezande, verifiquei que nas mesas de catimbó as entidades que desciam para trabalhar eram Mestres relacionados a antigos catimbozeiros da região, já falecidos. Nos torés de Caboclos, onde não havia atendimento de consultas, só “divertimento”, as cantorias estavam voltadas para os Caboclos e Índios, sendo identificadas entre elas as Tapuias Canindés e Caboclas de Pena, bastante conhecidas nas atuais sessões de jurema.

Os Caboclos da umbanda paulista pesquisados por Negrão (1996) são espíritos de índios, guerreiros, curadores, conhecedores dos segredos das ervas. Apesar do quase consenso sobre a natureza boa dos Caboclos, existem os que não são tão bons, trabalhando com demandas. Informa Negrão que essas entidades possuíam fala também complicada, mas realizavam consultas.

Das características apontadas por Negrão sobre o Caboclo cultuado nas umbandas paulistas, algumas não se enquadram nos Caboclos que freqüentam as juremas paraibanas. A principal delas se refere ao atendimento de consulta, não sendo uma tarefa executada pelos Caboclos e sim por Mestres, Pretos-velhos e Pombas-giras. Apesar de os Caboclos terem o poder da fala, comunicam-se muito pouco com as pessoas, não realizam trabalhos de demandas e consultas - nas casas visitadas, nunca vi um Caboclo ou Índio ser chamado para realizar qualquer trabalho. Observei que o negro Gerson aparece nos escritos do citado autor como Caboclo, entretanto na Paraíba ele é cultuado como Mestre.

Os religiosos entrevistados não fazem distinção entre Caboclos e Índios no referente a considerarem os primeiros mestiços de índios com brancos ou pretos e os últimos os representantes legítimos da raça autóctone. Para os religiosos Caboclos e Índios são sinônimos, possuem as mesmas características inclusive na maneira como se apresentam nas incorporações. Entretanto, estabelecem prioridade para as cantorias destinadas aos Caboclos, iniciando os cânticos em louvação para o chefe da falange dos Caboclos, o orixá Oxossi, para depois homenagear os Índios no final da seqüência das entidades das matas.

Além dos Exus, foram transportados para os rituais da jurema, e reinterpretadas, as entidades do panteão dos orixás que se aproximavam das características eminentes a esta corrente, no caso o orixá Oxossi, por ser caçador, e Ossaim, ligado às florestas e plantas medicinais, agrupando-os entre as entidades da mata. Oxossi assume uma posição de prestígio dentro da jurema, sendo a entidade com a qual se iniciam as louvações para o povo das matas,

ritualística herdada da dogmática da umbanda na qual Oxossi, entidade espiritual em plano superior de evolução, comanda a falange dos Caboclos.

Os(as) Caboclos(as) são identificados por suas descendências tupi e tapuia, nações indígenas predominantes no Estado paraibano (Cabocla Jurema, Tapuia, Iracema, Rei Canindé); por adereços indígenas (Cabocla de Pena, Caboclo Pena Branca, Pena Vermelha, Sete Flechas, Flecheiro); e por referências a elementos da natureza (Caboclo Mata Virgem, Folha Verde). Dentre as caboclas, quero destacar a Comadre Fulozinha, figura lendária na cultura popular paraibana, considerada uma velha cabocla que toma conta das matas, controlando as caçadas.

Cumade Fulozinha ela é a rainha das mata; ela é a rainha, uma rainha das mata, é uma Cabocla (...) Ela é uma Cabocla, o cabelo dela, olhe! cobre ela todinha, é linda ela! Tem gente que vê ela, tem gente que vê assim. Eu nunca vi não. O assobio dela eu ouvi.(...) Assobia. Braba! Braba! (Tita, Bayeux/PB).

Os fiéis acreditam que o assovio desta entidade, indicando sua presença, é um sinal de advertência, pois ela pode dificultar a realização de qualquer ação dentro da mata, como, por exemplo, atrapalhar uma caça - o caçador não conseguir acertar no animal.

PRETOS-VELHOS: A primeira reflexão que fiz sobre o pertencimento dos Pretos-velhos à vertente da jurema me levou a debitá-la à influência da umbanda, uma vez que esta é possuidora dessa entidade dentro do seu quadro doutrinário. Entretanto, outra análise pode ser feita tomando como referência os estudos de Cascudo (1934, 1978), datados a partir de 1929, onde ele encontrou catimbós no Nordeste presididos por negros, época em que a umbanda não se fazia presente no imaginário religioso nordestino. Referencia a cultura negra banto como a que se introduziu na faixa da Paraíba e Rio Grande do Norte, tendo esses povos se juntado ao índio e branco europeu para processos de bruxarias. Nos catimbós estudados pelo autor, encontrou negros velhos mestrando o culto, com nomes de descendência angolana: Negro do Congo, Pai Angola, etc.. Conforme salienta o mesmo autor: “O ‘Caboclo velho’ e o ‘negro velho’ são os lados de um ângulo cujo vértice é o ‘Mestre’ do catimbó” (Cascudo 1978, p.90-91).

Em “Novos Estudos Afro-brasileiros”, Cascudo (1934) lista e comenta sobre os principais Mestres encontrados nos catimbós naquela época, chamando-me atenção dois deles, Pai Joaquim e Pai João, figuras bastante presentes nos atuais culto da Jurema, exercendo o prestígio de serem os patronos das casas, sendo nessas considerados Pretos-velhos e não Mestres, incorporando-se nos fieis durante as cantorias para os Pretos e não para os Mestres. Contudo, como ressalta Hosana, filha-de-santo de Pai Zé de Ogum: “ele vem na linha de Preto, mas pode trabalhar como Mestre”. Como já assinalei, o designativo Mestre para uma entidade é representativo de maior conhecimento da ciência da jurema.

Parece-me que, na reorganização simbólica do catimbó com umbanda, essa possuidora de uma falange específica de Pretos-velhos que atendiam consultas, os velhos Mestres negros catimbozeiros foram alocados na linha dos Pretos-velhos, passando a ser chamados assim, sem, contudo, deixar de exercer a maestria que possuíam se juntando aos Pretos trazidos pelo culto da umbanda.

Os(as) Pretos(as)-velhos(as) são espíritos de negros escravos que padeceram muito durante o período da escravidão, associados à compreensão, bondade e humildade, trabalhando para consolar os aflitos, reanimar os fracos, valorizando o sofrimento humano como força transformadora, através da resignação e da coragem para enfrentar a dor e o sofrimento. Nesse

sentido, praticam a caridade, rezam muito, apresentando-se com um rosário pendurado no pescoço. Além dessas virtudes, os Pretos são bastante identificados com temidos curandeiros e quimbandeiros, praticantes de processos de bruxarias e magias, possuidores de muita sabedoria oculta.

Os preto-velho são pessoas velha, de cativo, aquelas pessoas antigas que foram acorrentados, né? que foram do tempo dos escravo, que naquele tempo já tinha já bruxaria, naquele tempo. E já trabalhavam fazendo bruxaria. Então são aqueles povo, aquele povo que morreu e que incorpora na gente. Gente, aquelas pessoas de cativo (Jonas, Bayeux/PB).

A reorganização das entidades da umbanda nas atuais linhas da jurema, compostas de Caboclo e Índio (povo da mata), Mestre e Preto-velho, não se restringe somente aos Caboclos, Boiadeiros, Ciganos e Exus que foram reagrupados como Mestre, conforme já demonstramos. Nessa mesma direção, os Baianos passaram a fazer parte da linha dos Pretos-velhos, entendendo-se que as entidades Baianos são ex-babalaôs e ex- pais-de-santo que morrerem na Bahia e ‘arreiam’ (se incorporam) na linha de jurema.

Conforme se pode constatar nas análises anteriores, a matriz original indígena manteve-se fortalecida, expressa sobretudo nas entidades espirituais da jurema, as quais são as mais procuradas pelos clientes e adeptos para os atendimentos de consultas, prerrogativa atribuída especialmente aos Mestres e Pretos-Velhos. No processo de reorganização sincrética entre as entidades da jurema, da umbanda e do candomblé, vemos o movimento em direção de fortalecimento da chamada linha da jurema, na medida em que as entidades do panteão das duas últimas religiosidades (umbanda e candomblé) foram resignificadas para serem agrupadas em torno da dogmática juremeira.

BIBLIOGRAFIA

ASSUÇÃO, Luiz Carlos de. (1999), **O reino dos Encantados, caminhos:** tradição e religiosidade no sertão nordestino. São Paulo: Tese de Doutorado em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

ALVARENGA, Oneyda. (1949), **Catimbó**. São Paulo: Discoteca Pública Municipal.

ANDRADE, Mário de. (1983), **Música de Feitiçaria no Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia/INL.

ARAGÃO, Maria do Socorro Silva de et al. (1987), **Linguagem Religiosa Afro-Indígena na Grande João Pessoa**. João Pessoa: Fundação Casa de José Américo.

BASTIDE, Roger. (1985), **As Religiões Africanas no Brasil:** Contribuição a uma Sociologia das Interpretações de Civilizações. Trad. Maria Eloisa Capellato e Olívia Kranhenbuhl. São Paulo: Livraria Pioneira Editora.

_____. (1945), **Imagens do Nordeste Místico em Branco e Preto**. Rio de Janeiro: Empresa Gráfica.

BRANDÃO, Maria do Carmo; RIOS, Luís Filipe. (2001), “O Catimbó-Jurema do Recife”. In: R. Prandi (ed). **Encantaria Brasileira**: o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Palas.

CABRAL, Elisa Maria. (1997), “A jurema sagrada”. **Cadernos de Ciências Sociais**, n.41: 01-40.

CARLINI, Álvaro. (1993), **Cachimbo e maracá**: o catimbó da Missão (1938). São Paulo: CCSP.

_____ (1994), **Cante lá que gravam cá**: Mário de Andrade e a missão de Pesquisas folclóricas de 1938. São Paulo: Dissertação de Mestrado em História, Universidade de São Paulo.

CASCUDO, Luís da Câmara. (1978), **Meleagro**. Rio de Janeiro: Agir.

_____ (1934), “Notas sobre o Catimbó”. In: FREYRE, G. (org). **Novos Estudos Afro-brasileiros**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira,.

CONCONE, Maria Helena Vilas Boas. (1987), **Umbanda, uma religião brasileira**. São Paulo: FFLCH/USP/CER.

FERNANDES, Gonçalves. (1938), **O Folclore Mágico do Nordeste**: usos, costumes, crenças e ofícios mágicos das populações nordestinas. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

FERRETTI, Mundicarmo. (2000), **Desceu na Guma** : o caboclo no Tambor de Mina em um terreiro de São Luiz – a Casa Fanti-Ashanti. São Luiz: EDUFMA.

HERCKMAM, Elias. (1982), **Descrição geral da capitania da Paraíba**. João Pessoa: A União.

MOTA, Clarice Novaes da. (1987), **Jurema – Sonse, Jurema** : Tupan e as muitas faces da Jurema. Rio de Janeiro : UFRJ, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais. (mimeo)

NASCIMENTO, Marco Tromboni de S. (1994), **O Tronco da Jurema** : ritual e etnicidade entre os povos indígenas do nordeste – o caso Kiriri. Salvador: Dissertação de Mestrado em Sociologia, Universidade Federal da Bahia.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. (1996), **Entre a Cruz e a Encruzilhada**. São Paulo: Ed USP.

ORTIZ, Renato. (1991), **A morte branca do feiticeiro negro**: umbanda e sociedade brasileira. São Paulo: Brasiliense

PORTO, Waldice Mendonça. (1976), **Paraíba em branco e preto**. João Pessoa: A União.

SANTOS, Jocélio Teles dos. (1995), **O Dono da terra**: o caboclo nos candomblés da Bahia. Salvador: SarahLetras.

TRINDADE, Liana. (1982), “Exu: reinterpretações individualizadas de um mito”. **Religião e sociedade**, n. 8: 29-36.

VALENTE, Waldemar. (1955), **Sincretismo religioso afro-brasileiro**. São Paulo: Nacional.

VANDEZANDE, René. (1975), **Catimbó**: Pesquisa Exploratória sobre uma forma Nordestina de Religião Mediúnica. Recife: Dissertação de Mestrado em Sociologia, Universidade Federal de Pernambuco.

VERGER, Pierre Fatumbi. (1997), **Orixás**: deuses iorubas na África a no novo mundo. Trad. Maria Aparecida da Nóbrega. Salvador: Corrupio.